

Como não terminar uma tese: pequeno diálogo entre o estudante e seus colegas (after hours)

STELIO MARRAS

Terça-feira, já noite, o estudante sai da sala do professor e mal se dá conta das horas transcorridas lá dentro. Do lado de fora, as luzes em torno ao prédio já se insinuavam e invadiam os corredores da London School of Economics. Como estupefato, o estudante cerra a porta atrás de si e segue com um olhar distante, circunspecto e ligeiramente perturbado, vagueando passos vacilantes e murmurando frases incompletas. Ele nem repara no colega, parado bem diante dele, à espera de ser reconhecido.

Colega: Ei, estou há mais de uma hora te esperando pra saber como foi essa conversa com o professor...

Estudante: Opa, como vai? Desculpe a distração, mas é que ainda estou sob efeito da conversa, nem sei bem o que pensar...

Colega: Posso imaginar... Escute, por que não vamos até a biblioteca, você vai voltando a si e me conta o que se passou lá dentro?

Estudante: Pode ser... Mas, se quer saber, já digo que o problema começa a ser menos o que se passou lá dentro e mais o que se vai passar aqui fora, isso sim. Já me pergunto sobre o que eu vou fazer com meu doutorado, meu *Organization Studies*... Que ironia: eu devia mudar para *Desorganization Studies*. E pensar que tudo começou com a maldita leitura de *Mil Platôs*... Eu devia mesmo era continuar do modo como já vinha fazendo e tudo seria mais simples, menos tormentoso ao menos. Eu terminaria essa

tese com os funcionalismos e estruturalismos clássicos e duvido que fosse encontrar problemas na defesa. Além do mais, nós aqui temos formação em Ciências Sociais, é verdade, mas não é essa a área de meu *Phd*. Eu sou um engenheiro de sistemas, ora bolas...

Colega: Eu sou das Ciências Sociais, mas não creia você que as coisas sejam muito mais tranquilas para nós. Não tenha dúvida que essas reviravoltas contemporâneas também nos atingem com grande impacto e não raro de-sassossegos. Em todo caso, a entrevista com o professor foi assim tão destrutiva?

Estudante: Ao contrário, terá sido construtiva. O problema é que se eu verdadeiramente me deter nessas novas tecnologias sociológicas, como a *Actor-Network-Theory*, vou ter que reformular minhas hipóteses, acho mesmo que escolher outro objeto, recomeçar a minha tese, talvez nunca terminá-la...

Colega: O problema, posso imaginar, é que, uma vez que a gente tomou contato com esses autores – Deleuze e Guattari, Latour, Strathern, Viveiros de Castro, Wagner, Tarde e tais –, como agora desconhecer ou evitá-los, não é mesmo?

Estudante: Talvez você tenha razão, mas digo que meu maior incômodo na conversa com o professor foi descobrir que este método da ANT se mostra ainda mais apropriado para as coisas ou os fenômenos que mudam rapidamente...

Colega: E o que não muda rapidamente hoje em dia, não é?

Estudante: Claro, e você pode bem imaginar o quanto essas organizações que eu estudo mudam de um para outro instante. Técnicas, produtos e serviços constantemente desenvolvidos e substituídos, mercados que se criam e desaparecem, determinações políticas de tudo quanto é tipo e origem, diferenças que não param de surgir entre países... Entende agora minha aflição?

Colega: Entendo que essa ANT se mostra como um método especialmente recomendado para domínios instáveis...

Estudante: Talvez, que seja, mas seria preciso ver o que você mesmo entende por domínios instáveis...

Colega: Está certo, acho que o professor não reconheceria de bom grado o que parece suposto em minha afirmação: isso de que o mundo divide-se entre aquilo que é estável e aquilo que é instável. Seria como repor os dualismos que ele recusa, não? Seria novamente repartir o mundo em dois modos distintos e opostos. Sim, compreendo melhor agora, mas estou apenas sugerindo que as coisas, não importa se sociais ou naturais, humanas ou não-humanas, elas experimentam momentos de instabilidade e estabilidade. Seriam instáveis enquanto estão envolvidas em controvérsias, e estáveis quando se fecham naquilo que Latour denominou de “caixas-pretas”. E então se estabilizam como naturais ou sociais.

Estudante: Em todo caso, o professor me falou que as outras teorias sociais, agora já antigas, “elas são boas para coisas substantivas”.

Colega: Ou seja, para domínios estáveis, sociologias estáveis; para domínios instáveis, sociologias como a ANT... Quer dizer, a “sociologia do social”, conforme denomina Latour em seu recente *Reassembling the social...*, pode ser até adequado para um mundo estável, isto é, de pouca proliferação, de tempo ordinário,

da ordem ordinária das coisas, por assim dizer. Mas não quando vemos o mundo em proliferação com diferentes velocidades de coisas sendo criadas e entrando a todo momento em associação. Penso então que, para a ANT, antes de nos determos na ontologia das entidades, devemos é flagrar a ontogênese delas. Antes do que *são*, o como *vêm a ser*. Ou dizer: antes dos estados estáveis, devemos seguir os estados instáveis. Ou ainda: antes das purificações, as misturas. Ali onde a ação social se mostra mais confusa, mais múltipla, mais imprevisível, o recomendado é seguir os atores nas relações intrincadas que eles formam...

Estudante: Seguir os atores... foi isso o que ele disse...

Colega: Para nós, antropólogos, essa ANT supõe uma metodologia etnográfica.

Estudante: de fato, o professor me falou em “voltar ao objeto”, “voltar ao empiricismo”.

Colega: Sim, teoricamente, esses atores não devem se definir de antemão, prematuramente, como se o mundo fosse dividido entre coisas sociais e coisas não-sociais, aqueles que atuam e aqueles que não atuam. Se as coisas, não só os humanos, também podem ser sociais, o social, por sua vez, não pode mais ser tratado como coisa – aí no sentido durkheimiano. Mas, atente, social e ator não se referem exclusivamente aos humanos. Latour fala em agentes. Ou melhor, actantes. Aliás, eu diria que a ANT se mostra especialmente profícua em fenômenos ou coisas de, vamos dizer, alta actância...

Estudante: Hein...???

Colega: ...isto é, quando a atuação é múltipla, heterogênea, movimentada, veloz, cheia de deslocamentos e sobretudo propícia à conectividade com outros agentes em rede. No caso de seus *Organization Studies*, são as suas novas máquinas, as suas culturas, os seus índices de bolsas de valores, seus técnicos e executivos, tudo junto, tudo se organizando e se desorganizando mutuamente...

Estudante: E isso pra não falar de meu próprio ponto de vista, que seria mais um ator a ser considerado. E aí o problema da subjetividade do analista, e portanto da análise. Problema que não seria problema, repito, se eu apenas me valesse dos estruturalismos e funcionalismos...

Colega: Certamente, meu caro amigo, mas pelo menos 50 anos já se passaram desde a hegemonia desses métodos, dessas teorias. Depois veio o pós-modernismo, e então o sujeito – ou melhor, os sujeitos – e seus pontos de vista tomaram a cena...

Estudante: Tomaram a cena, decerto, mas parece que não resolveram o drama. Criaram, isso sim, um impasse, uma paralisia cética, epistemológica, já que a afirmação desses pontos de vista levou a mundos enclausurados, incomensuráveis, incomunicáveis entre si. A objetividade foi desacreditada e só sobrou uma tal subjetividade estéril.

Colega: Bem, parece que sua conversa com o professor foi mesmo produtiva...

Estudante: Claro, não digo o contrário. Foi sim produtiva, ainda que angustiante... De todo modo, eu comentei com ele sobre essa escolha, parece que terrível escolha...

Colega: Latour fala em “escolha cominatória”, valendo-se desse vocabulário católico usado para ameaçar aqueles que se recusam a remir seus pecados... Ele afasta portanto o que já havia definido como a crítica ou a epistemologia moderna. Não se pode ser obrigado a optar entre causalidade simbólica ou social e causalidade material ou naturalista. Por isso, se até agora ele privilegiou o tema do naturalismo na sua obra, em seu novo livro, *Reassembling the social...*, ele passa a enfrentar isso que poderíamos chamar de sociologismo. Assim é como entendo. Quer dizer, depois de trabalhar sobre os ajuntamentos (“*assemblages*”, diz ele) que a noção purificada de natureza permite (ou permitia, quando pensávamos que éramos modernos), quis agora investigar o que é *ajuntado*,

por assim dizer, nisto que se chama sociedade. Ou melhor, reclama ele, é preciso “reunir o social não numa sociedade, mas em um coletivo”. Assim como as ciências naturais estariam fundadas sobre fenômenos estabilizadamente naturais, também as ciências sociais estariam fundadas em fenômenos estabilizadamente sociais. Veja essa nota à página 39 deste seu novo livro: “Causas e efeitos são somente um modo retrospectivo de interpretar *eventos*. Isto é verdadeiro tanto para o evento ‘social’ quanto para o ‘natural’”. Quer dizer, as causas são sempre distribuídas entre os agentes quando em relação. É sempre o faz-fazer. Não há uma causação simples entre agentes, mas uma concatenação complexa entre mediadores.

Estudante: ... e daí que vai por água baixo essa terrível escolha entre objetividade e relativismo, não é?

Colega: De fato, você sabe que Latour ressoa essa questão, no livro *Ciência em ação*, como as duas faces de Jano... Eu entendo que o problema da escolha epistemológica é o mesmo problema da divisão ontológica entre natureza e sociedade que o mundo moderno oficialmente fundou. Não é essa a hipótese central do *Jamais fomos modernos?* Aí se localizaria a origem da Guerra das Ciências, essa disputa entre o realismo das ciências naturais e o construtivismo das humanidades, a oposição dura entre objeto e sujeito, coisa e representação, enfim, todo o corolário de dualismos que irriga a imaginação moderna, ocidental ou, pra dizer com Strathern, euro-americana... Já vi Latour se referir mais de uma vez à alegoria de Platão, n’*A República*, como para mostrar que essas dicotomias remontam a antigas origens, até que finalmente formalizadas pelas filosofias modernas. Veja aqui o *Políticas da Natureza*, por exemplo... (*abre seu caderno de anotações e passa a folheá-lo*): diz ele que “jamais, desde as primeiras discussões dos Gregos sobre a existência da vida pública, se falou de política sem falar de natureza.” Mas, nessa alegoria

da Caverna, o social aparece como sinônimo de tirania, vida pública, política, subjetividade, representação, qualidades segundas; enquanto a ciência responderia pela objetividade, a verdade e o real, o domínio do Sábio, as qualidades primeiras. Aqui, o indiscutível das verdades cala o inferno ignorante e obscuro do mundo social. Em todo caso, o que disse o professor sobre o relativismo?

Estudante: Esse parece ser um ponto importante. Escolher entre relativismo ou realismo seria novamente incorrer nesses dualismos já desacreditados. Seria escolher, como você já lembrou, entre uma ou outra face de Jano... Ao professor eu então perguntei se ele associava objetividade a relativismo...

Colega: E então?

Estudante: Ele falou não em relativismo, mas em relatividade.

Colega: Latour já falou numa espécie de reforma do relativismo. Acho que ele aceitaria essa alcunha desde que o relativismo não fosse um relativismo cultural, já que isso implicaria aderir ao grande divisor moderno, que ele evidentemente recusa. Para ele, a questão é “como nos tornarmos bons relativistas”.

Estudante: O problema não me parece tão simples. Já terminando nossa conversa, o professor me disse que “no fim, eu sou um realista ingênuo, um positivista...”

Colega: Acho que entendo o que ele quis dizer...

Estudante: Mesmo?

Colega: Entendo da seguinte maneira: um realista, como por exemplo tende a ser um cientista natural convencional, afirma que a realidade ou o real é um domínio dado, exterior e transcendente às ingerências humanas, às paixões da sociedade e da política. Na versão mais dura, o próprio humano não passa de um dado natural, um caso particular da natureza. É a velha e conhecida visão biológica do homem, o naturalismo. Alguns cognitivistas pensam assim

também. Por exemplo, um autor como Steve Pinker, professor de psicologia em Harvard, se serve da psicologia evolucionista, da genética comportamental ou da neurociência para afirmar que o homem não nasce como uma tábula rasa, mas que as informações, os dados naturais, são já algo inato. Para ele, a criação, a sociedade, não passa de um aporte de segunda ordem. O que realmente conta é a natureza universal moldada pelos imperativos da evolução ou a natureza particular que o indivíduo carrega em si pelo acaso das mutações – naturezas passíveis, em todo caso, de serem conhecidas e mesmo modificadas pelas ciências duras. Na versão menos canônica do realismo, o real, como dado de natureza, manifesta-se em alguns domínios e objetos do mundo, enquanto deixa para a sociedade, quer dizer, o humano, a cultura, a subjetividade e a volição dos grupos e indivíduos, o porvir da construção, que por definição é arbitrária. Claro que há, você sabe, mil variantes entre uma e outra versão. Como disse Latour, os modernos, em sua prática de purificação crítica, foram invencíveis na habilidade de combinar transcendência e imanência, ora afirmando o natural como dado, ora o social jogando esse papel.

Estudante: Foram? Não são mais?

Colega: Pois é, às vezes também penso nisso...

Estudante: Mas continue. Quero voltar a isso adiante...

Colega: Bem, eu dizia que para o Latour, como eu entendo, a prática de purificação da realidade por meio dos grandes divisores tem se tornado cada vez mais, vamos dizer, impraticável. A prática da proliferação dos quase-sujeitos-quase-objetos, mistos de nem bem natureza nem bem sociedade; essa prática que veio se proliferando mais e mais, então por reação aos mecanismos purificatórios, teria recentemente se tornado impossível de ser mantida escondida ou epistemologicamente inconcebível. Quer dizer, isso que seguia sub-repticiamente num plano oficioso, incognoscível oficialmente, já não poderia, não

pode mais se manter assim, tal sua presença cada vez mais flagrante – os avanços da biotecnologia, como a modificação genética de organismos, são aí sempre citados com exemplo gritante. A máquina de purificação ficou atulhada (Latour fala na recente “multiplicação de exceções”) e não consegue mais – ou não facilmente, quando ainda pensávamos que éramos modernos – depurar os fenômenos e distribuí-los em seus respectivos cantões: o da Natureza e o da Sociedade...

Estudante: Ou seja, você está me dizendo que o realismo da Natureza e o construtivismo da Sociedade não servem mais – se é que algum dia serviram, segundo essa hipótese dele – para produzir conhecimento...

Colega: Sim, acho que é isso, mas eu apenas observaria, ainda, que o realismo, embora normalmente associado ao domínio da Natureza – afinal, não somos naturalistas? – é também reclamado pelos cientistas sociais, que falam em “realidade social”, enquanto muitos deles acusam os cientistas naturais de construtivistas. Parece que essa disputa por causas e determinismos da realidade é o que ficou conhecido, a partir dos anos 1980, como Guerra das Ciências. É o acirramento entre naturalismo e sociologismo, universalismo e relativismo. A ciência é verdadeira ou falsa? Essa guerra expressaria a divisão moderna entre três categorias em disputa do conhecimento, que Latour identifica como as três diferentes estratégias da crítica moderna: a naturalização, que tem como objeto “as coisa-em-si”, essa natureza no singular; a socialização, cujo objeto são os “homens-entre-eles”, a política e a cultura no plural; e a desconstrução, ligada ao plano da retórica e dos efeitos de verdade, plataforma dos autores identificados como pós-modernos. Diz Latour que se os três repertórios são potentes em si mesmos, eles contudo não conseguem – porque não podem – se combinar. É como se as mediações entre os pólos que disputam a causa das coisas e fenômenos – a um só tempo

objeto e forma das *redes*, propriamente ditas – nunca fossem senão estados transitórios, meros intermediários sem dignidade, ontologias negativamente instáveis ao aguardo da depuração epistemológica moderna. O tabu da mistura funda a purificação. Mas, vice-versa, o mesmo.

A essa altura, os estudantes conversavam de pé na entrada da biblioteca há cerca 20 minutos. O fluxo de alunos já diminuía desde que disparara o sinal para o último período das aulas noturnas. O colega combinara com um amigo brasileiro fazer mais um serão noite adentro para as provas de fim de semestre. Iriam aproveitar o after hours da biblioteca nesta terça-feira. Lá dentro, o colega brasileiro, já afundado numa dezena de livros abertos e espalhados sobre a mesa, aguardava enquanto consultava e fazia anotações.

Colega: Vamos entrar? Apresento a você meu colega brasileiro e continuamos nossa conversa. Estamos justamente estudando esses temas contemporâneos.

Estudante: Já é tarde, mas confesso que o interesse tomou o lugar do cansaço. Vamos lá.

Colega: Ali está o meu colega...

Colega Brasileiro: Como vai? Achei que não vinha mais...

Colega: Desculpe o atraso, mas pelo menos já comecei a pensar sobre os nossos assuntos... Este é o estudante que teve hoje aquele encontro com o professor...

Colega Brasileiro: Ah, sim? Vamos sentar... E como foi essa conversa?

Estudante: Estávamos justamente comentando... Paramos no debate realismo-construcionismo...

Colega: Eu dizia sobre o modo como Latour, conforme eu entendo, tenta escapar desse dualismo. Quer dizer, o desafio parece ser o de ressaltar a noção de verdade...

Colega Brasileiro: Ou sobretudo a prática da verdade, mais do que a noção...

Colega: É *verdade...* e evitando assim os subjetivismos paralisantes dos pós-modernistas, os impasses contemporâneos do relativismo, tal a reificação das culturas como se fossem mônadas...

Colega Brasileiro: Mas mônadas leibnizianas, assim fechadas, circunscritas, incomunicáveis; e não as mônadas abertas de Tarde...

Colega: Igualmente *verdade.....* Enfim, o desafio seria então evitar esse relativismo cultural, sem contudo cair de volta nas malhas do objetivismo realista próprio das ciências naturais e da mentalidade naturalista.

Estudante: Eu posso entender isso, mas, como eu disse: o professor terminou a conversa confessando-se “um realista ingênuo, um positivista”

Colega: Eu sei, amigo, eu sei que parece contraditório, ou pior, conciliatório. Mas não é isso. Abolir os dualismos de que fala Latour e outros autores desses que estamos estudando, abolir o Grande Divisor Natureza e Sociedade, não é conciliar os termos opostos. Não há acordo com o Acordo Moderno. Parece bem que poderíamos aproximar a ANT de Latour, o *experimento* de Strathern e a *criatividade* de Wagner nessa imperiosa necessidade de se desvencilhar das explicações prematuramente formadas, como o social, o natural, a cultura ou a sociedade, que no mais das vezes produzem tautologias, barram as descrições, substancializam de antemão os agentes, julgam antes de descrever, cristalizam ou reificam esses domínios de realidade, tornam as entidades incomensuráveis e portanto mal comparadas. Essas estratégias (modernas, diria Latour) fazem encarcerar imediatamente as realidades nos impasses do relativismo. As *realidades*, elas mesmas, são um produto do *experimento* antropológico – e não por isso menos *reais*, senão bem ao contrário.

Colega Brasileiro: Pois é, seria menos real lançar mão de analogias, partilhar de nossos “sistemas de significado” quando nos aventuramos a compreender os outros modos de criatividade, como sugere Wagner? Para ele,

conforme eu começo a entender, não apenas conhecer é criar, mas a invenção seria a única maneira de conhecer. E como toda criação só se faz por analogia, o conhecimento é sempre uma “tradução”, um emparelhamento de conceitos. Você veja: Wagner escreve *A invenção da cultura* aí por meados dos anos 70 e parece adiantar uma resposta ao problema pós-moderno sobre as condições de conhecimento do outro – o tal problema da objetividade e da subjetividade – antes mesmo que eles viessem a formulá-lo...

Colega: Eu dizia que a realidade, conforme Latour parece sugerir, seria tanto a mistura quanto a purificação, tanto aquilo que aparece instável nas controvérsias e nas operações oficiosas de recinto quanto aquilo que se estabilizou – e nos mesmos recintos.

Estudante: Perdão, mas o que você entende por recinto?

Colega: Eu estou pensando sobretudo nos laboratórios...

Colega Brasileiro: Os laboratórios, sem dúvida... Mas eu mesmo, permitam dizer, tenho pensado que podemos, senão devemos, expandir essa noção de recinto, reconhecer nela um valor heurístico maior, e para além dos laboratórios. Quero dizer: que são os recintos? Penso que é tudo aquilo cuja função é fechar, tal uma caixa, assim criando simultaneamente, no mesmo ato, um dentro e um fora. É aquilo então que serve para separar e conhecer agentes em situações controladas de misturas e purificações sucessivas. Mas as misturas servindo para purificar. Um recinto serve para conter agentes, fazer com que eles ajam de modo sempre estável. Ou seja, um recinto deve conter ou controlar os processos de mudança e transformação. Separação, controle, contenção, estabilização – eis as funções de um recinto. Um recinto pode ser, por exemplo, um microtubo de laboratório, onde se deposita material genético, como ainda uma sala de cultura, dentro também de um laboratório, ou um fluxo laminar, onde se

manipula, com todos os cuidados e evitações contra contágios e contaminações, os agentes biológicos que se quer conhecer. Eu cada vez mais penso que esse modo prático de conhecimento, modo de contenção dos recintos, é algo que se espalha muito além dos laboratórios. Sim, vejamos: a geladeira comum que temos em casa, não é ela um recinto, e como tal destinada a conter processos de deterioração e estabilizar o mais que pode os agentes lá dentro? E já dentro da geladeira, não há lá outra coleção de pequenos recintos? Pensem nos recipientes onde guardamos alimentos, nos potes de iogurte, enfim, haveria uma infinidade de exemplos, não? Quer dizer, a prática *recintual*, se assim podemos conceituar, é uma prática comum entre nós, tão cotidiana e familiar que, talvez por isso mesmo, não nos damos conta de seu valor, por assim dizer, cosmológico. É já um dado, que mal nos apercebemos dele. E não é uma prática, penso eu, exclusiva das coisas e objetos. Simetricamente, considerem o presídio, o hospital, a escola ou o museu de artes: não são recintos com semelhantes ou combinadas funções? Separa-se e contém-se o criminoso e o louco, produz-se a criação de jovens educados e civis, distingue-se o que é arte daquilo que não é. Mesmo a noção de cultura, como algo fechado e que fornece identidade aos que nela se inscrevem, também aí não se manifesta o modo *recintual* de pensamento e ação?

Colega: Bem, pelo que sei, sua tese tem se encaminhado por essa, vamos dizer, heurística dos recintos, não é? Você sabe, acho isso muito interessante; mas voltemos às disputas entre naturalismo e sociologismo. Eu dizia que o ponto de Latour, não custa insistir nisso, seria dar uma mesma medida, uma mesma dignidade ontológica e epistemológica à prática oficiosa, tal como ocorre em relação à oficial. É isto que entendo como a operação intelectual simétrica. É não mais repartir entre domínios da sociedade (o pólo das ciências sociais, humanidades) e do-

mínios da natureza (o pólo das ciências duras, as exatas e naturais). Se é no mundo do meio (Império do Centro, na expressão dele) que se torna flagrante a presença dos híbridos, mistos de natureza e sociedade à espera de “purificação” como natureza *ou* sociedade, então nós pensamos *ainda* como modernos (tal uma concepção de mundo, uma imagem de realidade), quando seguimos dividindo as coisas desse mundo do meio (as pessoas, as práticas, os objetos, os discursos) entre fatos naturais e fatos sociais. Deixar de ser moderno (exigência de uma antropologia simétrica somente possível a partir de uma visão não-moderna) implica centrar atenção à proliferação cada vez maior dessas entidades misturadas, que estaria conhecendo um crescimento em escala até então incomparável. Deixar de ser moderno, enfim, é assumir a consciência de que a modernidade, como diferença lógica e histórica em relação aos outros coletivos, nunca existiu *de fato*. É daí a sugestão de Latour em acompanhar etnograficamente a feitura dos fatos (como os produzidos nos laboratórios científicos) para assim “traçar o espaço simétrico” que separa essas duas zonas ontológicas. Descrever esse espaço é, segundo ele, a “tarefa da antropologia do mundo moderno”. Aqui, em *Políticas da Natureza*, ele reclama repetidas vezes pelo abandono dos “conceitos antigos de política e de natureza”. Eu leio para vocês: “as noções de natureza e de política já haviam sido desenhadas, ao longo dos séculos, para *tornar impossível* qualquer reconciliação, qualquer síntese, qualquer combinação entre os dois termos”. Ele fala aqui que, “desde o mito da Caverna, é a *unidade* da natureza que produz todo o benefício político.” Para os modernos, então, a natureza, no singular, funda as políticas, no plural, como as políticas fundam a natureza. “Jamais houve outra política senão a da *natureza* e outra natureza senão a *da* política.” Quer dizer, a natureza, no singular, aparece como definitivamente imprópria para representar o global. Mas a cultura,

também no singular, apresenta simetricamente o mesmo problema. Daí que seja preciso, diz ele, livrar-se da noção de “natureza já composta, já totalizada, já instituída para neutralizar a política.” Livrar-se, portanto, do absoluto e transcendental. Romper com a reserva de verdades, fundar uma nova teoria da ciência, mas igualmente – ou melhor, simetricamente – uma nova teoria do social.

Estudante: Seja. Então nos livramos da política e da sociedade, de um lado, e da ciência e da natureza, de outro. Nos livramos desses conceitos totalizadores e ficamos com os fragmentos? A verdade ou o real não se apreende senão no fragmentário? É isso o que sugerem?

Colega: Se fosse assim reencontraríamos os impasses pós-modernos e seus fragmentos de verdade, que nem sequer se juntam uns aos outros.

Estudante: Lembro de o professor me explicar que o problema não é o de partir de um ponto de vista subjetivo, mas o de ficar nele, isto é, se aferrar a ele e não conseguir, disse ele, “tornar-se apto a viajar de um quadro de referência para outro”. Embora injuriado, tive o cuidado de anotar essa observação...

Colega: Como seja, eu acho que a questão não é totalizar ou destotalizar. Digamos de novo: em que consiste essa crítica simétrica? O que a faz simétrica senão, justamente, a recusa de tomar sociedade e natureza separadamente? Este trecho de *Jamais fomos modernos* parece claríssimo: “A sociedade, como sabemos agora, também é construída, tanto quanto a natureza. Se formos realistas para uma, devemos sê-lo para a outro; se formos construtivistas para uma, também devemos sê-lo para ambas” E um pouco adiante: “é preciso compreender ao mesmo tempo como a natureza e a sociedade são imanentes – no trabalho de mediação – e transcendentais – após o trabalho de purificação”. Já aqui não vamos ter dificuldade com a afirmação dele em *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*: de que “construção e

realidade são sinônimos”. Mas, do modo como eu entendo, essa operação de simetrização no interior da modernidade (que então deixa de ser moderna), nos prepara para a antropologia comparada. Quer dizer, não devemos mais falar de sociedade – nem nossa, nem dos outros –, mas de coletivos, isto é, mistos de naturezas, no plural, e culturas, também no plural. Mas, querem saber?, nem plural nem singular; me convenço cada vez mais de que o melhor seria se livrar de uma vez por todas desses conceitos já tão viciados de natureza e sociedade e cultura, isso sim. A essa altura, são palavras que mais confundem do que ajudam. Eu exageraria dizendo que deviam até entrar para um índice intelectual. Mas o caso é que todos – nós e eles – somos coletivos. Somos simetricamente coletivos. Não é isto que ele chama de “a velha matriz antropológica”, esta a grande mensagem de Latour? O que está em pauta é recusar a começar a análise pelos pólos. Diz ele: “Os pólos não são mais o ponto de apoio da realidade, mas sim resultados provisórios e parciais”. Daí que seja preciso, ele continua, “integrar o trabalho de purificação como um caso particular de mediação”.

Colega Brasileiro: Sobre esse problema da constituição da realidade, eu li há pouco Paul Rabinow, no livro de ensaios *Antropologia da razão*, que lembra o debate entre Foucault e Chomsky a respeito da noção de natureza e sua relação com o domínio do humano. Foucault entende que a boa pergunta não é sobre o que há de natural no homem – o quanto há ou onde começa e onde termina –, mas sim sobre qual o funcionamento dessa concepção na nossa sociedade. Isto não é perguntar-se sobre como uma verdade se constitui? Eis aí, vamos reconhecer, outro modo de recusar a noção heurística de natureza humana. Não há natureza fora da política, da história, da *problematização*.

Colega: Pensando bem, me redimo: talvez nem sequer devamos enviar a natureza para o

ostracismo. Só não devemos é começar com ela. Assim também com a sociedade. A universalidade dos fatos parece ocorrer na capacidade de extensão e estabilização das redes em que eles se enredam. Então, uma vez que acompanhamos e descrevemos os fenômenos etnograficamente, empiricamente, tal como se formam e agem em rede, tal como se estabilizam – mas esse é um processo, um trabalho, e não um dado – aí poderemos até chamá-los, por que não?, de *naturais ou sociais*. Poderemos, finalmente, reencontrá-los em sua cristalina verdade, não tenhamos vergonha de dizer. Sua evidente e demonstrada realidade. Vamos dizer assim: quando as coisas se purificam, seja em natural seja em social, elas se estabilizam, se fecham em caixas-pretas, se tornam, para os modernos, uma verdade. Esse é o plano oficial. Penso que a perspectiva moderna não o negaria. O problema está na assimetria que esta verdade assume quando é evocada como transcendente à outra que a constitui (a verdade da mistura e do instável, do controverso e dos fatos em construção). Mas para a perspectiva não-moderna, essas ações anteriores à estabilização, e que permanecem oficiosas para a epistemologia moderna, são igualmente verdadeiras. Sem uma, aliás, não é possível explicar a outra. Acho que é nesse sentido que o professor lhe falou de ser um realista. Vendo simetricamente a partir do meio – e já abandonando a totalização nos pólos, nos *coletores*, como diz ele –, as essências (natureza, sociedade) tornam-se acontecimentos. Ora, acontecimentos não são pura realidade? Real, antes de tudo, é a ação. Rejeitar essas verdades, denunciando-as como construídas, já parecerá uma atitude tão ingênua ou insuficiente quanto tomá-las como dadas *antes* que elas sejam trabalhosamente, digamos assim, *dadificadas* – seja no trabalho de laboratório, seja no da política. Depois de penosa labuta, o dado é dadificado. Quanto mais fabricado, mais objetivo ele se torna – e não *mais subje-*

tivo, como resultaria da crítica construtivista. Latour diz que a natureza, no singular, “nunca foi estável”. Ora, o chamado aqui é por desestabilizar o que antes era dado como estável (que é a natureza, previamente unificada, mas também a sociedade). Essa tarefa de estabilizar o fato diria respeito a interiorizar o que, antes, era a realidade exterior. O “lá fora” das coisas, isto sim deve ser abandonado. A realidade está dentro da caverna de Platão tanto quanto fora dela. Sim, a verdade existe.

Colega Brasileiro: “O que existe deve ser tomado a sério. Porque existe”, escreveu Mário de Andrade em seu idílio *Amar, Verbo Intransitivo* – um literato brasileiro não obstante modernista.

Colega: Mas, enfim, acho que agora está claro esse chamado de Latour para substituir a “sociologia do social” pela “sociologia das associações”, esse recuperar os sentidos originais presentes na fundação das ciências sociais, em especial pelas propostas de Gabriel Tarde – propostas, aliás, logo subsumidas pelas de Durkheim, que se tornaram então a versão oficial e operatória do conhecimento a respeito do que consiste e como funciona a sociedade ou o social. Trata-se de substituir a tautologia durkheimiana, segundo a qual o social se explica pelo social, pelo “princípio de conexão” de Tarde, que toma o social como um “fluido circulante” a ser seguido pela investigação. Se tudo conectado (biologia, eletrônica, mercado, artigos, financiamentos, humanos e não-humanos), agora não deveríamos mais falar do *social* como um domínio purificado dos homens-entre-eles, tais os *atores sociais* que a sociologia clássica sempre teve como objeto, mas sim do *coletivo*, esse novo mundo que no entanto sempre existiu na versão oficiosa da modernidade. Não mais os homens-entre-eles das ciências humanas, nem as coisas-em-si das ciências naturais – mas ambos e em formação simultânea, e não prematuramente dados. O social, como um todo (Durkheim), não deve explicar a parte, mas a parte explicar o todo (Tarde,

Latour). A inversão consiste portanto em partir do menor para o maior.

Colega Brasileiro: Contra a noção durkheimiana de social, a propósito, podemos listar Roy Wagner e seu texto de 1974. Acabei de ficar: “Are there social groups in the New Guinea Highlands?” É um texto, como *A invenção da cultura*, que mais uma vez antecipa o centro nervoso das discussões que viriam adiante em antropologia. Ali ele denuncia o determinismo social a sustentar uma tal “natureza grupal” (*groupiness*) das interações humanas. Denuncia essa noção de sociedade fundada numa ciência da integração social, essa sociologia que está na base de uma antropologia social. Dado o imperativo do *groupiness*, da regularidade, ordem e leis e normas, lá foram os antropólogos atrás do que preenchia essa função entre os nativos. É daí a compreensão do parentesco como jurisprudência e economia corporada, o estudo dos “sistemas de descendência” e das “instituições” formadas nas sociedades tribais pela transmissão de direitos e propriedade. O parentesco, e também a filiação, existiam para promover a solidariedade. Apesar do enfoque sobre os simbolismos, sobre as contradições e os paradoxos das sociedades nativas, enfoque que autores como Mary Douglas e Victor Turner empreenderiam; apesar mesmo do enfoque sobre a reciprocidade do estruturalismo de Lévi-Strauss, ainda assim, diz Wagner, esses construtos mantinham, como sorrateiramente, os aspectos “groupy” que caracterizaram o interesse da antropologia britânica sobre a descendência. A cultura ou a sociedade continuariam a ser vistos como representando algum tipo de ordem sistêmica – um sistema, tanto para o funcionalismo como para o estruturalismo. Para Wagner, a tarefa da antropologia seria descobrir algum tipo de ordem sistêmica, seja no modo como a cultura “opera” (funcionalismo), seja na sua articulação conceitual (estruturalismo). A antropologia social buscou inicialmente descobrir essa ordem sistêmica no

interior dos próprios dados, postulando a existência de grupos de descendência auto-evidentes e afins, mas gradualmente deslocou-se em torno da posição de que os problemas básicos eram conceituais e interpretativos. Com o estruturalismo, no entanto, a antropologia social reconheceu a importância de construir modelos do “sistema nativo” e verificar esses modelos como modo de explicação. Era notável essa projeção de uma “ordem” por parte do antropólogo. Quer dizer, a ordem (o sistema, a estabilidade das relações, diríamos já...) era função do processo antropológico de entendimento. Mas, pergunta-se Wagner, por que precisamos da noção de grupos para explicar a estrutura social? Claro, diz ele aqui à página 103: “nações, sociedades e grupos são a forma ou manifestação *social* da dependência de ordem, organização e estabilidade que permeiam toda nossa abordagem do coletivo, entendida como um pressuposto não questionado”. Wagner propõe então desafiar o *como se* da antropologia sistêmica, a atitude dos antropólogos sociais britânicos e dos estruturalistas franceses que presumem que os nativos são *como* nós e, por isso, podemos entendê-los. Desafiar esse pressuposto era evitar uma perspectiva antropológica etnocêntrica, que inadvertidamente toma nossos pressupostos culturais como parte do “modo como as coisas são”, “o modo como toda a humanidade pensa e atua”. Era evitar, enfim, afirmar a prioridade do modo de criatividade do antropólogo sobre o dos nativos. Diz ele que se estivermos comprometidos em “encontrar” grupos, não vamos ter problemas em supor que essas distinções se referem a grupos existentes empiricamente. Mas Wagner propõe tomar essas distinções como elas se apresentam, isto é, como distinções simplesmente, e não como grupos. Entre os Dairibi, por exemplo, ele faz notar que todo ato, toda distinção delineia uma fronteira, e que esta fronteira é mais importante que as coisas que ela diferencia. Os grupos, então, jamais são

deliberadamente organizados, mas apenas evocados por meio do uso de nomes. Trata-se, diz ele, de uma “sociedade automática”, que aparece de repente numa forma concreta onde quer que as distinções sejam feitas. O que poderíamos chamar de socialidade “permanente” existe como um contexto associativo (*associational*) fluindo de uma ocasião *ad hoc* para outra. Mesmo clã e comunidade, vejam vocês, não são grupos no sentido de construções deliberadamente organizadas ou ideologicamente regularizadas. Termos como “clã” e “comunidade” podem ser úteis para se referir àqueles agrupamentos associativos desde que se tenha em mente que eles geralmente denotam associações “não-intencionais” deste tipo e que não tentemos torná-las representações de nossos próprios corpos sociopolíticos. Tratam-se, ele continua, de socialidade humana e relacionamento sem distinções inerentes, cabendo às próprias pessoas fazer as distinções, embora no ato de fazer as distinções evoca-se também a socialidade. Ou seja, aí se passa, diz Wagner, o oposto das formas ocidentais, nas quais as pessoas fazem grupos por meio de participação deliberada e, por isso, recorrem às distinções “nacionais” e de “classe”. E aqui, finalmente, duas conclusões muito importantes. Primeiro, uma vez que o pesquisador esteja comprometido com um modelo, suas conclusões já estão de certo modo pré-determinadas.

Colega: Certo. Se Wagner descarta a cultura como pressuposto, como *assumption*, “museu de cera”, Latour descarta o social como dado. Sim, entendo que para Latour a questão sempre deve ser isto que ele observa: “do que é feito o mundo social”. Nunca partir de conceitos já estabilizados, como grupos. Ou seja, o cientista social não deve estabilizar de antemão as conexões de seu objeto – e tampouco seu método. De perto, etnograficamente, é preciso ver as controvérsias sobre a estabilidade do grupo, as contradições e disputas e vozes dissonantes entre os atores (agentes, actantes) sobre

o pertencimento ao grupo, sobre a natureza mesma dessa agregação.

Colega Brasileiro: Exato. Mas a segunda conclusão, esta acho que vai além de Latour. Ela parece mais, vamos dizer, antropológicamente interessada, e irá, quer me parecer, retumbar fortemente em Strathern. Diz respeito a reconhecer que *nós* somos tão criadores quanto os povos que estudamos. E, ponto capital, devemos ter consciência de nossa própria criatividade quando tentamos tomar consciência da deles. Ou seja, essa antropologia não pretende eliminar a criatividade do antropólogo ou de sua sociedade. Já não é este um pressuposto do conhecimento. Mas conhecer, isto sim, é um ato criativo e relativo. Diz Strathern que “conhecimento é um efeito de relações sociais”. Se somos nativos – se assim se deseja e seja lá o que isso signifique –, então nós e eles devemos ser nativos. Se antropólogos, devemos ser nós e eles antropólogos. Eis aí um modo de repor a simetria, não?

Colega: Passo a entender que Wagner (ou conforme o lemos hoje), Strathern, Latour, Viveiros de Castro, que eu conheça, respondem diretamente às problematizações pós-modernas ligadas aos limites da objetividade em ciências humanas. Parecem concordar com o diagnóstico de falência da dicotomia sujeito/objeto ou sociedade/natureza, mas discordam completamente dos prognósticos. Em todos eles, a objetividade é recuperada na relação – acho que esse é o ponto. Um nativo relativo é um nativo que se faz na relação. É na relação que tanto o antropólogo quanto o sujeito investigado, ambos se tornam ontologicamente sujeitos e epistemologicamente pensadores na relação. Como sujeitos, eles tanto agem quanto conhecem. É como se diz: recuperar a objetividade na relacionalidade – que é salvar, no limite, as condições próprias de produção do conhecimento. Acho essa uma mensagem importante no perspectivismo de Viveiros de Castro e nos experimentos das parciaisidades fractais de Strathern, suas *fictions*.

Colega Brasileiro: Sim, e acrescento: se em Wagner a cultura é uma invenção, tal um fenômeno que ocorre no encontro (e o encontro entre antropólogo e nativo é apenas um caso particular de encontro), ela não é menos real por isso. Alistando Wagner, Strathern, Deleuze e Guattari, acho que eles se põem de acordo no que toca à empresa antropológica e a uma solução para o relativismo: em não evitar o confronto de conceitos. Seja no experimento de Strathern, seja no “choque cultural” de que fala Wagner. Daí, para ele, o uso positivo das analogias – que é como traduzir os conceitos –, buscar equivalentes entre modos de criatividade. Não é essa invenção a possibilidade de conhecimento de que ele fala? Não é assim que devemos entender a mensagem de que “a antropologia é sempre necessariamente mediadora”? E não é, enfim, semelhante sugestão a de Deleuze e Guattari quando falam em desterritorializar um conceito de seu território de origem e reterritorializá-lo em outro domínio? Bom, é verdade que eu mesmo tenho ainda dificuldades em, vamos dizer, antropologizar o pensamento de Deleuze e Guattari, e acho que isso deve ser experimentado com bastante cuidado, mas, em todo caso, essa aproximação não faz sentido?

Colega: Bom, já que estamos nessa aventura de aproximações, eu notaria que o movimento deleuziano do devir – então em contraposição à filosofia do ser – parece deslocar o interesse para o meio e não mais para os pólos dos dualismos clássicos, tidos como pontos de partida e chegada. Se é isso, é algo então muito parecido com o que sugere Latour – se bem que a filiação aqui está mais de Latour para Deleuze que o contrário. Aliás, Latour o confessa explicitamente. Vocês sabem, ele diz que sua teoria-do-ator-rede bem poderia se chamar “ontologia do actante rizoma”. De fato, lembremos a noção deleuziana de multiplicidade como algo que se faz, que se é agenciado, que é trabalhado, e não dado; lembremos a noção

dessa multiplicidade cujas diferenças devem ser tratadas justamente em suas diferenças, e não ser reduzidas a unidades ou dualismos. Ou lembremos o princípio de conexão do rizoma. De primeiro, pensei que a noção de mapa, de Deleuze e Guattari, se ajustava à de rede de Latour. Mas depois fiquei pensando que a noção de rede em Latour parece pretender incorporar tanto o princípio de conexão quanto o mapeamento dessas conexões. Bem, os próprios autores de *Mil platôs* falam em rizoma como “rede maquínica de autômatos finitos”. Há ainda a idéia da conexão de elementos heterogêneos – e aí podemos aproximar Latour, Deleuze e também Strathern. Há claramente o valor dado aos fluxos. Para Deleuze e Guattari, os fluxos, os agenciamentos, seriam cristalizados em axiomas pelo capitalismo. Ora, se trocamos capitalismo pelos pólos purificadores de que fala Latour, as análises não se ajustam imediatamente? Também o corpo sem órgãos, imagem recorrente em *Mil platôs*, esse corpo sem a organização totalitária, também essa imagem que recusa a parte e o todo não nos remete ao assunto do *Partial Connections* de Strathern? Aliás, um corpo sem órgãos me faz pensar num corpo sem interioridade, e por isso capaz de se povoar de outros pontos de vista. Penso no perspectivismo de que fala Viveiros de Castro a respeito dos ameríndios. Enfim, aqui devo ser mais cuidadoso e advertir que eu também estou apenas tateando essas aproximações – trabalho minucioso, difícil, mesmo perigoso. Para começar, eu deveria ler todo o *Mil Platôs* – e isso ainda aguarda tempo.

Colega Brasileiro: E não nos esqueçamos de Tarde.

Colega: Antes que seja tarde demais... que horas são?

Colega Brasileiro: Não sei, mas *antes tarde do que nunca* – como deu nome ao livro um colega brasileiro. Enfim, é já em Tarde que conhecemos a sugestão de expandir a noção de

agência para muito além da humana. Nele, essa comunicabilidade fundamental entre exterior e interior, entre seres heterogêneos. Falo de *Monadologia e Sociologia*. Desse Tarde que pretende, como diz aqui na página 58, uma “interpretação sociológica de todas as coisas”.

Colega: Excelente. Ou tudo é social, ou nada o é. Eis aí a pretensão de Latour – continuada, como vemos – de estender o social para domínios além do humano ou da sociedade moderna. Eis aí o imperativo de tornar socialmente compatíveis os objetos, as coisas, os genes, os micróbios, as pedras, o petróleo, os discursos, os humanos e não-humanos. Sim, conferir agência aos não-humanos. Diz ele neste seu novo livro: «Nós devemos estar prontos para investigar a agência de todo tipo de objeto». Sim senhor, página 76.

Colega Brasileiro: Pois! Quanto a Gabriel Tarde, conforme entendo, ele reduz a heterogeneidade das coisas e dos seres ao espírito: a crença, o desejo, a alma dos seres heterogêneos são semelhantes ou comensuráveis. Digo reduz, mas o melhor é dizer que assim ele compreende essa heterogeneidade. Daí, aliás e claramente, o interesse de Viveiros de Castro em recuperar Tarde. Justamente, o perspectivismo ameríndio supõe, conforme o autor o formaliza em nossos termos, reconhecer agência (isto é, intenção, crença, desejo, volição) em animais, plantas, coisas. O mundo é povoado de agência, espírito, que é o dado comum – e não a natureza fria, como o é para o moderno oficial. Com efeito, Tarde imagina “elementos psíquicos escondidos” nos agentes. Desejos e crenças são “estados da alma”, são “forças”, diz ele, que “produzem a sociedade”. Não um antropomorfismo, mas um “psicomorfismo inevitável”. A inteligência humana não passaria de um caso particular desse psiquismo universal. Daí conceber a volição de um protoplasma, de um esporo, mesmo que sejam entidades não organizadas. Essa comensurabilidade é dada pela natureza

monodológica dos seres, que por sua vez aparecem como compósitos de mônadas. Mas aqui não há exterioridade entre as mônadas: elas se comunicam, se afetam. Assim o modo como a memória é ativada: sempre despertada por outrem, evocada. Essa atenção sobre os elementos heterogêneos que constantemente se agrupam em formações sociais (ou melhor, associativas) já descarta uma homogeneidade já pronta, como fosse pré-formada, tal entre humanos. Não é a homogeneidade – como a qualidade de “social” – que garante a agregação, mas o contrário. Acho especialmente luminosa esta sua frase à página 69: “Temos, infelizmente, uma tendência a imaginar homogêneo tudo aquilo que ignoramos”. E segue: “Mas, por todos os lados, sob o aparentemente indistinto, onde um cientista escava, ele descobre tesouros de inesperadas distinções”.

Colega: De novo, eis aí, tão claramente, Tarde em Latour: é a prática da ciência que faz proliferar, que multiplica os seres no mundo. Relação é criação ontológica, é ontogênese...

Colega Brasileiro: Eu dizia: é como se a heterogeneidade, então revelada por cada situação relacional experimentada pelas entidades, guardasse uma vocação para a afinidade, para a aliança, para a relação, seja ela pacífica ou belicosa.

Colega: Acho que é precisamente disso que estamos falando aqui: dessa preeminência da relação e da diferença... Daí Latour citando Tarde: ‘Existir é diferir; diferença, nesse sentido, é o lado substancial das coisas, é o que elas mais têm em comum e o que as fazem mais diferentes’...

Colega Brasileiro: Sim, e mesmo a identidade aparece aí como um mínimo de diferença. Tudo se passa como se a diferença fosse o dado. Ele o diz explicitamente: “diversidade inata”, “diversidade elementar”. Tarde indica o social – sempre como ação, movimento – no heterogêneo, na diferença, no discordante. Esse mundo povoado de mônadas parece feito muito mais de disputas e avidez por hegemonização do que de interação

harmoniosa e ajuda mútua. “O ser é o ter”, diz Tarde. Donde “toda coisa deve ser ávida”. É a idéia de que “toda realidade tende a se universalizar”, diz ele à página 97. Daí a “disputa entre os seres”, a “concorrência”. Ele certamente está dialogando com Darwin, mas diz ele, páginas 97 e 98, que “isso não ocorre apenas com as espécies e as raças, mas também com as menores particularidades quase invisíveis, inclusive as próprias doenças de cada uma delas”. Ele fala, por exemplo, dos “germes infinitesimais”. De fato, não é assim que as doenças – pensemos nos cânceres e suas metástases, por exemplo – se desenvolvem? As coisas se expandem, invadem, querem se repetir, querem ser imitadas, querem conquistar, atrair, irradiar, mas se contagiam umas nas outras durante os processos. As coisas se formam e tendem a se propagar. A propaganda não aparece aí como uma tentativa de homogeneização? Mas é da natureza das próprias mônadas, diz ele, a tendência a se juntar. Sozinha, uma mônada nada pode. Uma ativa a outra...

Colega: «Quem e o que está agindo quando ‘nós’ agimos?», pergunta-se Latour à página 45 de *Reassembling...*

Colega Brasileiro: Há entre as mônadas “afinidades moleculares”. É daí que a relação aparece como algo dado no mundo.

Colega: Definitivamente, meus amigos, o social não pode mais ser postulado. Tampouco, é claro, o natural. E menos ainda assimetricamente – um existindo externamente ao outro. Contra o construcionismo social, um construcionismo simétrico, generalizado. “‘Construtivismo’ não deveria ser confundido com ‘construtivismo social’”, diz Latour na página 91 de seu novo livro. Digamos de uma vez por todas: a presença do social ou do natural tem que ser demonstrada a cada empreita.

Nesse momento, o estudante, que há um quarto de hora permanecera calado, resolve despertar da aparente modorra e intervém:

Estudante: Muito bem, o postulado agora é o da relação como dado. Ou do potencialmente relacional. Substitui-se então a sociedade pela socialidade, esta como um fundo virtual dado. O que há de absoluto é o relacionismo, pois não? Sim, mas isso só faz sentido porque para todo dado há um construído, como vice-versa. Não estaríamos aí novamente de volta às dicotomias?

Colega Brasileiro: Seja, mas não são mais dicotomias estanques, estabilizadas, duras, prematuramente formadas, como naturais ou sociais.

Colega: Perfeito! Veja esta frase de Wagner que bem poderia ser de Latour: “Uma abordagem dialética subverte tanto a subjetividade quanto a objetividade em prol da mediação”.

Colega Brasileiro: De mais a mais, os pólos wagnerianos de dado e construído, se bem entendendo, não são substantivos, idênticos a si mesmos ou fixos. Em Wagner, é conforme a *cultura* (no sentido que entende como universal do fenômeno humano, como prática constantemente inventiva, e não como tradição fixa ou museu de cera) que um é inato para que o outro seja domínio da ação humana. É conforme, sobretudo, a situação. Para essas dicotomias, Wagner propõe uma dialética, é verdade, mas uma dialética sem superação, sem um *tercius* transcendente, um Leviatã, um tal deus epistemológico a quem caberia a decisão e o julgamento sobre a natureza das ontologias. Uma invenção gera necessariamente uma contra-invenção...

Colega: Assim precisamente a purificação que gera o híbrido – um devendo a existência ao outro. Do mesmo modo, o inato e o artificial, e assim por diante.... Quer dizer, basta relacionar (interagir, combinar, misturar) para que aquilo que era estável, no mundo moderno, torne-se instável. Nossa ciência, nossos laboratórios não seriam como uma prática fractal desse mundo identitário? Ora, o que se quer ali é fixar identidade às coisas e seres. Fixar o sentido das relações

estabelecidas para que elas se repitam, se reproduzam, independentemente dos outros agentes. Justamente, uma das partes deste novo livro de Latour versa sobre o como os atores se estabilizam nas controvérsias. É estabilizar a ação dos agentes. Mas, pensando em Wagner, para toda estabilização, uma contra-estabilização. Ou de volta a Latour, por exemplo na página 32 de *Reassembling...*: “Para cada grupo a ser definido, uma lista de *anti-grupos* é imediatamente instituída”. Pense no exemplo do medicamento: só depois que a molécula passa pelos exaustivos e demorados testes em laboratórios contra-placebo, torna-se finalmente, se alcançar sucesso, um medicamento estabilizado, uma molécula medicamentosa, como diz Phillipe Pignarre. Mas eis que, tão logo saia do recinto que o produziu e reencontre os agentes (sim, os agentes, e não os pacientes), imediatamente retorna o efeito placebo, a sugestão, as variações imprevisíveis, a volta do que seria, já nos termos antigos, o contexto. Não é possível escolher entre estável e instável. Um existe pelo outro.

Colega Brasileiro: Você veja, caro estudante, o que estamos agora tentando aproximar é a dialética inventiva de Wagner à prática simultânea de purificação e mistura de Latour. Num plano achatado, sem recorrer a explicações históricas e com um postulado sociológico minimalista (numa palavra, esse da Relação criadora como um dado), noto que também Gabriel Tarde poderia se emparelhar nesta forte sugestão, segundo a qual uma prática cria imediatamente outra prática contrária, de que para toda invenção há uma contra-invenção. Assim, diz Tarde, à página 71, sobre as leis: “quanto mais fixas e uniformes, mais elas conseguem diversificar os espíritos”. Ou ainda o belíssimo exemplo que relaciona o poeta à sua língua. A subversão da poesia passa pela subversão da ordem gramatical. Do mesmo modo quando diz, página 76, que “quanto mais nos aproximamos do elemento individual, mais há variabilidade

nos fenômenos observados”. Em todo caso, esta dicotomia, como dicotomia flexível, reversa, avessa a essencializações e tipos fixos, já não seria o bastante?

Estudante: Pois bem, trata-se de reformar ao mesmo tempo, *simetricamente*, objetividade e relativismo pela via das descrições antropológicas. A verdade objetiva não deve ser o ponto de partida, mas o de chegada. O ponto de vista, de sua vez, deve ser capaz de se deslocar e se converter em outros pontos de vista. Essa capacidade restauraria então o caráter profundamente relacional das entidades – coisas, pessoas, seres etc. –, de modo a que o relativismo, como me disse o professor, seja perfeitamente substituído por relatividade, essa operação que admite as transferências, as viagens de um a outro ponto de vista, a comensurabilidade. Assim, os atores ganham o estatuto de actantes, tornam-se mediadores. Do contrário, os atores não passariam de passivos intermediários, como marionetes monitoradas por esses conceitos previamente formados, o da Natureza e o da Sociedade, refratários às descrições como tais, e que só fazem resumir prematuramente, e mal, o trabalho analítico, o conhecimento ele mesmo. Os atores, assim, “eles simplesmente carregam a força”, como me disse o professor, são apenas efeitos de um potencial dado, não importando a concretude do que realizam na prática da ação. O resultado, no mais das vezes, é a ingerência assimétrica da ciência na política e da política na ciência.

Enquanto o estudante retomava a fala, os colegas pareciam se admirar com essa síntese talvez inesperada do dedicado aluno da London School. Diante de tal resumo, só faziam acenar positivamente – e de muito bom grado –, tal o mestre que, não sem certa presunção e autoridade, espanta-se com a performance imprevista, mas agradavelmente concordante, do discípulo.

Estudante: De todo modo, vocês parecem muito afinados com essas novas teorias da ação, sem dúvida, e não escondo que, também eu, fico impactado. Sim, tenho aprendido muito recentemente. Fico desde já muito grato por esta noite, estes esclarecimentos *after hours*. Digo isso sem ironia. Mas, está bem, os acontecimentos, os deslocamentos de que me falou o professor, a ação – isso então é o que deve merecer a atenção do investigador. O que há de novo? – eis a pergunta de ouro, não é? O professor me disse: “informação é transformação”; “se eles agem, eles deixam algum rastro”; “por definição, ação é deslocamento”. A natureza dos grupos, das ações, dos objetos e dos fatos deve ser eleita como fonte de incerteza. É preciso manter uma “constante incerteza a respeito da natureza íntima das entidades”. Os rastros, esses movimentos que fazem os agentes moverem em rede, são tudo o que temos para documentar, registrar, seguir, descrever, conhecer. Nada mais. Que seja! Mas agora, notem, eu já me pergunto sobre tudo aquilo que se repete, que não muda de natureza, tudo aquilo que não deixa novos rastros para a investigação. Afinal, não vivemos num mundo de fenômenos estáveis, de seres que procuram ser idênticos a si mesmos, que reclamam identidade, esse mundo moderno, ocidental, euro-americano? Nós não fomos sempre modernos? Querem me dizer que deixamos de sê-lo? A ação que esperamos, da natureza-via-ciência ou da sociedade-via-política – pra não dizer da economia, da medicina, das organizações, tais a que eu estudo – não é uma ação estável? Não é assim que funcionamos? Para dizer a verdade, não sei bem que novo mundo – ontológico, epistemológico – é esse, o não-moderno, que se quer vislumbrar. Qual Moisés e sua Terra Prometida? A propósito, a perspectiva do não-moderno, tal um ponto de vista que se arvora capaz de denunciar a perspectiva moderna, não repõe ela mesma a tão malfadada transcendência, o

terrível ponto de vista da externalidade? Sim, a desterritorialização é uma imagem fulgurante e mesmo libertadora. Mas, vocês mesmo o diriam, que seria da desterritorialização sem a territorialização? Está tudo certo: uma coisa só existe na relação com sua, digamos, *contra-coisa*. Que seria da libertação sem os constrangimentos, os limites? No abecedário de Deleuze – eu tenho aqui –, ele mesmo diz que “não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte”. Ótimo!, mas como podemos supervalorizar o movimento – as “velocidades” deleuzianas – negando as paradas, a ação fixa, regular, idêntica a si mesma? Qual movimento sem a fixidez? Uma criação não se *contra-cria*? Por que negar a ação que permanece estável e não cria novidades? Só o que se mostra diferente merece novas descrições? Ou ainda: quando Deleuze e Guattari se referem à “multiplicidade domesticada”, não estariam tratando da operação de estabelecer unidades, unificar, fixar a ação dos agentes? Também assim a relação constitutiva entre o molecular e o molar, a interioridade e a extensão, a matilha e a massa, o devir e a identidade. Pergunto se é possível reconhecer a produtividade de um contra a do outro. Sinceramente, alguém aqui está disposto a abrir mão da ordem estável das coisas? Que mundo seria esse? Pelo menos quanto a nós, modernos que somos, pergunto: como recusar as ontologias que nos cercam e que nos fazem? Ainda que sejamos seres duros, fixos, identitários, unos, que sejamos mármore e não murta, como recusar essas agências, que aliás são tão eficazes? A ação, sobretudo em nosso mundo, não depende da fixação de ontologias, dos agentes purificados, de conexões estabilizadas? O que há de errado conosco? O negro, é claro, não se vê como negro o tempo todo – mas por isso vamos negar a ação do movimento negro? O gay não se resu-

me à sua preferência sexual – mas vamos zombar deles, de sua formação *groupiness*, quando saem às ruas contra a discriminação, ou vamos engrossar essas fileiras? O fermento de Pasteur não nasceu fermento – mas alguém espera que ele não funcione como tal quando agora dele nos servimos? Eu não sei, meus caros colegas, é bem possível que eu esteja sendo conservador ou tenha dificuldades em apreender rapidamente essas reformas ou revoluções do conhecimento, mas, para parafrasear a “*slowciology*” de Latour, acho que prefiro ir devagar. Enfim, agora devo mesmo ir para casa. Não precisamos terminar este diálogo concordando uns com os outros, subjugados por um Sócrates tirânico. Felizmente, este não é um diálogo platônico. Desculpem, mas é hora de cortar a rede...

E assim partiu o estudante. Ia já bastante cansado por esse inadvertido after hours de calorosa discussão, mas, qual paradoxo, seu semblante parecia bem menos perturbado do que quando saíra da sala do professor. Seus colegas, que ainda estenderiam os estudos madrugada afora,

quedaram-se calados, acompanhando com ar de estupor a brusca saída do amigo. Quis parecer que, repentinamente, a perturbação havia mudado de dono.

Nota do autor

Este texto tem uma dupla origem. Nasce da leitura de “On the Difficulty of Being an ANT: An Interlude in the Form of a Dialog”, capítulo constante do livro *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (New York, Oxford University Press, 2005), de Bruno Latour, a quem desde já agradeço pela inspiração. E nasce do curso “Simetria, Reversibilidade e Reflexividade na Antropologia Contemporânea”, oferecido no primeiro semestre de 2006 ao Departamento de Antropologia Social/USP, por Márcio Goldman (PPGAS/MN-UFRJ), a quem agradeço o incentivo para a publicação e a generosa leitura que fez da primeira versão deste texto. Agradeço também a Renato Sztutman (Unifesp) e Gabriel Barbosa pelos comentários minuciosos e sempre edificantes que gentilmente fizeram do texto.

autor Stelio Marras

Doutorando em Antropologia Social / USP

Co-editor da revista *Sexta Feira – Antropologias, Artes e Humanidades*

Recebido em 15/11/2006

Aceito para publicação em 15/12/2006